ADOLFO LEVI

Sul concetto della realtà e sul problema del male

Estratto dalla « RIVISTA DI FILOSOFIA »
Organo della Società Filosofica Italiana
Anno X. n. 4-5 1918

A. F. FORMÍGGINI
EDITORE IN ROMA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Continuazione della RIVISTA FILOSOFICA e della RIVISTA DI FILOSOFIA E SCIENZE AFFINI

Organo della Società Filosofica Italiana

Abbon. annuo L. 12 - Estero L. 14. - Per i soci della Società Filosofica Italiana L. 14 - Estero L. 16 (compresa la quota sociale).
Abbonamento di benemerenza per il 919, quota minima, L. 30.

LIBRI, MANOSCRITTI, CAMBI: Erminio Troilo Cavour 228 B. Roma.

AMMINISTRAZIONE: A. F. Formíggini Editore in Roma. Via del Campidoglio, 5.

Ai Collaboratori:

E' cortese tradizione che i collaboratori della nostra Rivista siano anche abbonati: pur non intendendo, neppure nelle difficoltà presenti, che tale tradizione si converta in obbligo tassativo, crediamo lecito tuttavia ricordarla in modo particolare. — Estratti gratuiti non possiamo, per quest'anno, accordarne e gli egregi Collaboratori che vorranno estratti dovranno ordinarli. — Per ogni foglio **o parte di foglio** di 16 pagine. Copie 25 **L. 12, L. 7** in più ogni **25** copie in più. — Gli estratti dovranno essere ordinati *all'Editore* e pagati *anticipatamente*. In caso diverso oltre le spese di porto che, comunque, resteranno a carico dei Collaboratori, le spedizioni degli estratti saranno, *senza eccezione*, gravate di un assegno corrispondente al loro prezzo, più le spese di porto e di riscossione. *Non è assolutamente consentita la consegna degli estratti prima della pubblicazione dei singoli fascicoli.* — Si prega di inviare gli scritti dattilografati o almeno in calligrafia molto leggibile. Le correzioni non strettamente tipografiche saranno addebitate agli Autori.

Sul concetto della realtà e sul problema del male

(A proposito dell' opera di A. ALIOTTA — *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*: Napoli, F. Perrella).

Il lavoro dell' Aliotta che dà occasione a questo scritto, è opera, oltrechè di pensiero, di vita; opera di un uomo che ha rivissuto intimamente la tragicità della tremenda crisi che ora agita il mondo e dalla urgenza chiaramente riconosciuta del problema del male e del dolore è stato indotto a rielaborare e a modificare le proprie concezioni filosofiche, offrendo così un esempio bello e non molto comune di probità e di coraggio scientifico insieme. Il libro dell' Aliotta, appunto perchè è il risultato di una meditazione personale dei più gravi problemi che s'impongono allo spirito, attira l'interesse anche quando non convince; e credo di non far cosa sgradita all'autore se, dopo avere esposto per sommi capi il contenuto del suo lavoro, indicherò alcune difficoltà che a mio parere sollevano le sue concezioni e accennerò alle conclusioni che mi sembrano più accettabili su tali argomenti.

Il punto di partenza della ricerca è la domanda che l' uomo non può non rivolgersi: Perchè viviamo? Quale significato ha la vita? e, prima di tutto, ne ha uno? All' intuizione estetica che riduce la vita a spettacolo, si oppone questo dato immediato dell' esperienza, che l'uomo tende a certi fini e si sforza di raggiungerli. Il pessimismo nega valore alla vita, perchè essa è essenzialmente dolore; ma ciò non prova che sia vano lo sforzo e che veramente solo il godimento dovrebbe costituire l' ideale. Per il naturalismo, che considera la coscienza come una forma fuggevole dell' infinito processo cosmico, in cui ogni momento è necessariamente determinato, non si può chiedere il significato dell' esistenza perchè essa non ha un fine cui tenda e ogni domanda di un fine è l' applicazione al mondo di criteri esclusivamente umani, ma come dal meccanismo universale spunta, non si comprende in qual modo, la finalità caratteristica del mondo umano ed animale?

Questo fatto indiscutibile, della capacità dell' individuo di agire per conseguire certi fini, fatto che l' esperienza attesta, questa esperienza di iniziativa e di sforzo personale, che è la base della vita etica, rimane inesplicabile per l' intuizione naturalistica, le cui ipotesi debbono cedere di fronte alla testimonianza della coscienza (p. 1-25).

Infatti, qualunque ricerca filosofica deve partire dal riconoscimento della realtà dell' esperienza umana, che è impossibile trascendere, perchè da essa

sono tolti gli elementi di cui possiamo servirci per una qualunque ricostruzione concettuale. « Per quanto cerchiamo di risalire indietro nel passato, è impossibile trascendere questo fatto, che é il solo vero, reale, concreto: il fatto della nostra individuale esperienza, che contiene in sè come momenti necessari, distinti, ma fusi insieme in una sintesi viva, l'aspetto soggettivo ed oggettivò..... Noi...... poniamo come assolutamente primo il fatto dell'esperienza individuale coi suoi due termini distinti, e solo nella sintesi soggettiva, vediamo la concretezza della realtà (p. 31-32) ».

In tale esperienza cosciente nella sua sintesi concreta risiede il soggetto oltre il quale non può risalirsi, non in una sostanza ipotetica che si nasconde dietro i fenomeni: tale soggetto non esiste prima dell'esperienza, quale unità formale nuda di contenuto, perchè soggetto ed esperienza sono inseparabili, ed esistono solo nella loro sintesi: in essa è data l'anima, lo spirito, l'io, che vive e si svolge nel tempo e costituisce la vera realtà cui è vano cercare di contrapporre una realtà più profonda e più vera.

Però, se la mia esperienza è reale, non è tutta la realtà, perchè con lo stesso atto di pensiero con cui mi affermo quale realtà individuale, mi distinguo dagli oggetti esterni e dagli altri individui, che perciò sono tanto reali quanto lo sono io: la mia esperienza mi attesta quindi l'esistenza del mondo oggettivo.

L'idealismo assoluto, quando, per evitare il solipsismo, parla di un atto eterno, intemporale di pensiero, si serve di un'astrazione; la coscienza vissuta e sperimentata è sempre individuale e temporale, è perciò vano parlare di pensiero, di coscienza e di esperienza negando di essi ogni decorso nel tempo. « L'eternità dell'atto di pensiero non può significare la sua esistenza fuori del tempo, ma solo la perennità continua del suo processo temporaneo, la sua inesauribile vita, il suo durare indefinito (p, 42) ».

L'idealismo assoluto, per ammettere un unico atto di pensiero di una coscienza assoluta che si determina e si specifica nelle coscienze empiriche degli individui singoli, deve sacrificare quel carattere di relativa impenetrabilità tra queste coscienze che è attestato dall'esperienza: perchè possa parlarsi di un unico atto di pensiero, occorre che le varie parti del suo contenuto, siano reciprocamente trasparenti; ma nel caso delle esperienze individuali, esiste una pluralità irriducibile di pensieri e di coscienze, tanto è vero che diversi pensieri possono ignorarsi a vicenda. Tutt' al più possiamo conoscere in modo generico e indeterminato la vita di altri esseri, ma non mai riviverla direttamente, penetrando nella sua realtà immediata; ciò avviene poi solo per pochi casi, mentre per gli altri io non posso parlarne se non come di una vaga nebulosa che la mia coscienza non può richiamare e che con la sua oscurità mi attesta la limitatezza del mio pensiero attuale.

L'unico *a priori* che si possa riconoscere non è qualche cosa di anteriore alla esperienza (perchè niente precede questa), ma ciò che ne forma la trama costitutiva essenziale, le qualità e le relazioni che ne sono come il tessuto necessario ed eterno; esse sono immanenti nell'esperienza, e ciò che la riflessione può separare dai processi empirici di questa, è soltanto la loro idea astratta. Così l'io, lo spirito, l'anima è *a priori* in quanto non può pensarsi esperienza che non si realizzi in quella forma, e per la stessa ragione sono ugualmente *a priori* il tempo, il cambiamento, gli atti di distinzione e d identificazione, le forme dell'oggettività e della spazialità, quali aspetti del

ritmo necessario dell'esperienza: invece l'idea riflessa della nostra persona, il concetto astratto del tempo, i principi di identità e di contraddizione, l'idea astratta dell'oggetto e dello spazio non sono *a priori*, perchè sono prodotti *a posteriori* dell'evoluzione della conoscenza riflessa. L'*a priori* è quindi reale soltanto nella sintesi dell'esperienza, non come idea o forma che un soggetto impone a un'esperienza priva di forme, staccata da esso. « Esse sono a priori, cioè originarie e inderivabili, appunto perchè originaria e inderivabile è la sintesi soggettiva dell'esperienza, che in essa si attua. Il vero ed unico a priori è dunque la stessa attività empirica perchè..... tutto è derivabile dall'esperienza, fuorchè l'esperienza medesima...... Di là da questa sintesi non vi sono che astrazioni (p. 58.) ».

Da ciò risulta l'oggettività della conoscenza umana, che sparirebbe se la realtà fosse pensata come esistente fuori dell'esperienza, e quindi in sè inafferrabile al nostro pensiero: invece se soggetto ed oggetto sono reali solo nel loro rapporto e separati si riducono a semplici astrazioni, se l'unica realtà è la sintesi concreta dell'esperienza, la nostra conoscenza coglie l'essere vero e le categorie mentali sono insieme oggettive e soggettive in quanto costituiscono il ritmo della stessa realtà universale (p. 24-59).

Ma se la nostra esperienza è una realtà vivente e indiscutibile, se nella sua concretezza è il momento ch'io vivo attualmente, non può dirsi che in esso si esaurisca tutta la realtà: infatti, la stessa affermazione della mia esistenza implica l'affermazione di esseri diversi dal mio, dai quali mi distinguo, cioè di una pluralità simultanea di sintesi soggettive, che non mi sono presenti immediatamente e che conosco solo in modo astratto e indeterminato. Il contenuto attuale della mia esperienza deve quindi essere integrato per mezzo di ricostruzioni, che si ottengono pensando esseri analoghi al mio. Vi sono inoltre nel mondo fatti innumerevoli che in parte potranno essere sperimentati direttamente, altri non lo saranno mai. Quindi, la mia esperienza, e immediata e possibile, ben lungi dall'esaurire tutta la realtà, non è che una piccola parte dell'universo, le cui lacune debbono essere colmate grazie al processo della conoscenza scientifica e filosofica.

Si ricordi sempre, però, che la nostra esperienza immediata è una realtà che può essere integrata, non mai sostituita con alcuna altra cosa, perchè ogni sforzo che tende a mettere al suo posto una realtà più profonda (l'Essere degli Eleati, le Idee platoniche, il noumeno kantiano, etc.) si riduce alla esaltazione di astrazioni, di frammenti di quella esperienza che, nella sua totalità concreta, è giudicata illusoria e soggettiva. Per integrare l'esperienza non occorre trascenderla; basta che completandola ci serviamo del suo modello vivente.

Valendoci dell'esperienza diretta possiamo ricostituire la vita interiore di esseri umani e animali, con l'immaginazione possiamo formarci l'idea di ciò che non sperimentiamo direttamente: quando questa si arresta, perchè giunta al limite della sensibilità, noi superiamo ogni possibile rappresentazione con un processo di ricostruzione concettuale (per esempio, l'idea della frazione di un millesimo) che, però, se colma le lacune dell'esperienza attuale, non la trascende, perchè non è che una sintesi superiore di diversi momenti del suo processo. Il concetto non risiede nell'astrazione di un aspetto di un'immagine dagli altri, ma nella visione sintetica di una serie di immagini, che sono unificate dall'esperienza della loro somiglianza; il concetto è quindi reale quale

processo di identificazione e distinzione di varie esperienze, che rimangono concrete in questa unificazione. Quelle costruzioni sintetiche che si chiamano concetti ricavano i loro elementi dalle nostre possibili esperienze, non sono *cose in sè*, essenze eterogenee al fenomeno e ad esso contrapposte; sono sempre in rapporto necessario col soggetto che li pensa, formano un elemento non eliminabile della sua realtà che non può trascendersi. Così, quando con la teoria delle vibrazioni si spiegano i suoni, non si fa altro che allargare con un concetto scientifico il campo dell'esperienza, perchè la vibrazione è, al pari del suono, un fatto insieme oggettivo e soggettivo, l' una non è più reale dell'altra e ambedue stanno allo stesso livello di esistenza. Col concetto scientifico non si oltrepassa le sfera soggettiva della apparenza per penetrare in quella della realtà, ma si arricchisce quella realtà che si possiede originariamente; con esso i vari momenti della nostra esperienza si unificano in sintesi superiore.

Ció basta a dimostrare l' errore dell' intuizionismo che, disconoscendo il valore della conoscenza concettuale, la considera come un impoverimento della realtà concreta. Ma non errano meno coloro che pretendono di contrapporre questa a un mondo di astratti universali, di nudi schemi e di vedere in essi la vera realtà, il modello immutabile della esperienza mutevole; infatti, gli schemi concettuali non sono fissi ed eterni, bensì relativi al particolare punto di visione dal quale si guardano gli oggetti e i loro rapporti: infatti, il fluire dell' esperienza ci obbliga a rompere le linee rigide delle nostre ricostruzioni per sostituirle con altre più larghe e più comprensive. Il neo-realismo anglo-americano pretenderebbe di ricavare dalle aggregazioni esteriori di nudi concetti, esistenti separatamente, il mondo dell'esperienza concreta; ma tale sforzo è vano, perchè l'ipotesi dell' esistenza indipendente dei concetti (cioè il ritorno alla dottrina fondamentale del Platonismo) urta contro il fatto indubitabile della loro esistenza nella sintesi soggettiva, cioè nell'esperienza di qualche soggetto. Del resto, da una pluralità di enti immutabili è impossibile derivare alcuna forma di cambiamento, e meno che mai l' unità del mondo dell'esperienza; e sopratutto, è impossibile separare l' esistenza di quegli enti ideali dal loro rapporto necessario con la coscienza, perchè senza di essa non potrebbero collegarsi in modo da formare un solo mondo. Il neo-realismo fraintende la vera natura del concetto, in cui si realizza una sintesi concreta di esperienze, e lo confonde con lo schema simbolico di cui ci serviamo per fissarlo, richiamarlo, comunicarlo ad altri.

Al pari dei concetti, ciò che noi chiamiamo *cosa* non è una sostanza immutabile che sta dietro il fenomeno, ma la sintesi di una determinata serie di esperienze particolari, di certi fatti staccati dalla totalità dell'esperienza e collegati per le loro somiglianze inquanto si comportano con una relativa costanza di fronte ai nostri bisogni pratici (pp. 60-96).

Se nulla preesiste alla sintesi concreta dell' esperienza e questa può pensarsi soltanto nella sua forma soggettiva, si deve giungere alla conclusione che i soggetti esistono ab aeterno: il nascere degli uomini e degli animali non è dunque altro che l' elevazione di realtà soggettive inferiori a forme superiori di sviluppo. « Una pluralità di soggetti d' esperienza, più o meno ricchi di contenuto nella loro vita psichica, ecco il risultato a cui la nostra analisi ci conduce; centri attivi, dotati di spontaneità che tendono alla propria conservazione e al proprio sviluppo: animе non chiuse in sè stesse, nella loro

intima soggettività che non ha finestre al di fuori, ma viventi della vita dell'universo, che risentono in sé con vari gradi di coscienza (p. 103-104) » L'esperienza ha bensì un aspetto soggettivo, ma ne presenta necessariamente uno oggettivo, perchè non esiste esperienza che non sia esperienza di un oggetto e il pensiero individuale vive solo grazie alle sue relazioni col tutto. « Se potessimo per un istante vincere la limitatezza della nostra attenzione e illuminare tutte le misteriose profondità del nostro spirito, vedremmo, come per incanto, rompersi il piccolo cerchio e l'anima dilatarsi nell'infinito dei mondi........ La più semplice sensazione è il confuso rivelarsi dell'infinito....... Le forze debolissime sommandosi insieme possono dar luogo ad effetti complessivi chiaramente percepiti. Noi consideriamo, per lo più, solo la risultante ultima e le componenti ad essa più vicine; ma in realtà ogni fatto emerge dalla somma di tutte le attività-cosmiche, che sono in opera in quell' istante determinato (p. 105, p. 107) ».

La nostra esperienza include in sè stessa, sebbene in modo indistinto, l'universo intero; l' io e il mondo sono soltanto due aspetti della stessa realtà, perchè da una parte il mondo non è esteriore alla attività dei soggetti individuali, bensì è la loro varia sintesi, la stessa esperienza che nel suo svolgimento si eleva continuamente a forme più alte, e dall'altra ogni soggetto vive solo per le relazioni che lo uniscono agli altri soggetti, ha esistenza soltanto nella società delle altre coscienze che con la loro attività arrecano un contenuto alla sua esperienza; attività che esso percepisce più o meno distintamente, talchè si può dire che « il più intimo dei miei sentimenti è una eco indistinta dell' intero universo, è un modo confuso di risentire la vita del tutto (p. 109) ».

Se l'universo esiste solo per l'attività perenne dei soggetti individuali che sono ab aeterno, questa é spontanea ed originaria: il mondo non preesiste ad essa, bensì risulta dall'azione reciproca dei soggetti, perchè non esiste patire che insieme non sia fare. Tutto l'essere è pervaso continuamente da un flusso di simpatia, per cui ciascuno, ricevendo l'azione altrui, reagisce con la propria. Le attività dei soggetti individuali non sono l'effetto necessariamente determinato di forze esteriori; ma sono invece le energie motrici dell'evoluzione dell' universo. Mentre le forze fisiche, quali le concepisce il naturalismo, sono pure astrazioni ipotetiche, la volontà ci offre l'unica esperienza concreta che noi abbiamo dell'energia. Ciascuno di noi è dunque, non lo strumento della necessità universale, ma, almeno in parte, l'artefice del destino dell' umanità; talchè non esiste atto di volontà che non lasci traccia nella storia dell' universo, che senza di esso non avrebbe l' identico aspetto.

I soggetti non hanno fine come non ebbero principio, vivono perennemente in un divenire senza termini estremi. L' annientamento di un soggetto è inconcepibile, perchè costringerebbe a pensare la persistenza di quel sistema d' esperienza che in esso s' incentra, ma privo della sua forma soggettiva.

Se l'esperienza soggettiva è l'unica realtà, la nascita e la morte di un soggetto (se debbono essere fatti concreti) debbono far parte della sua stessa esperienza; e ciò implica l'eternità di ogni soggetto di esperienz.a Per ammettere che le anime nascono e periscono occore pensare che ogni soggetto provenga e rientri in qualche cosa privo della forma soggettiva, cioè in una astrazione arbitraria e inconcepibile, perchè non può pensarsi un fatto che nessun soggetto sperimenta.

Per la stessa ragione non può credersi che un'anima possa nascere da un'altra, mentre il passaggio dall'una all'altra vita non può essere sperimentato da nessuno dei due soggetti, altrimenti questi formerebbero un soggetto solo.

Quindi è possibile per ogni soggetto il passaggio da una forma all'altra di esistenza e di consapevolezza, ma ciascuna anima non ha né principio nè fine e ogni suo atto, ogni suo pensiero, lascia la sua impronta nella sua storia futura, sia in bene che in male (pp. 97-123).

Nè si può, in ultimo, accettare l'ipotesi che i soggetti singoli derivino da un soggetto universale ed eterno, esistente fuori del tempo, perchè la vita spirituale che può essere oggetto d'esperienza è continuo divenire nella successione temporale e solo sul suo modello possiamo pensare altre forme di esperienza cosciente: se prescindiamo dai suoi caratteri essenziali, mettiamo insieme parole prive di senso, oppure ci avvolgiamo in difficoltà insolubili. Così, come si concilia l'inizio del mondo e della vita delle anime con l'assoluta perfezione divina, se Dio, prima della creazione, non avrebbe pienamente espresso la propria bontà e la propria grazia? Se esiste una ragione della creazione, deve esistere ab aeterno nella mente divina; e perchè non si è attuata immediatamente? La possibilità nello spirito divino è inconcepibile, perchè, per la sua assolutezza, in esso ogni possibilità deve immediatamente realizzarsi. Il possibile è tale solo per lo spirito finito, che non conosce con certezza il futuro, non per quello assoluto, per cui il nostro futuro è tutto presente. Del resto, la potenzialità, quale imperfezione, è impossibile rispetto a uno spirito perfetto. Nè può parlarsi di una distinzione tra pensiero e volontà nello spirito di Dio, perchè per esso, che non può contenere alcuna potenzialità, l'idea deve essere insieme azione ossia realizzarsi immediatamente.

Nella coscienza assoluta non c'è differenza tra l'ideale e il reale, tra il mondo dei valori, di ciò che deve essere, e quello dell'esistenza concreta, di ciò che è; questa distinzione ha senso solo rispetto a noi, ma nella mente divina ciò che deve essere è da tutta l'eternità. Per conseguenza, non c'è più modo di togliere alla coscienza assoluta la responsabilità del male per attribuirla all'uomo. Non si dica che l'uomo è stato creato libero, perchè non si vede in che possa consistere la sua libertà di fare qualche cosa, se tutto è fatto ab aeterno.

Data tale tesi, è inutile ogni sforzo e ogni lotta dell'uomo nel mondo, perchè, o io lotti o no, la soluzione finale de dramma dell'esistenza sarà necessariamente il trionfo definitivo del bene, e i mali di questo mondo, rientrando nell'ordine universale, servono a dare risalto all'armonia del tutto. Qual'é la conseguenza di tale concezione se non la giustificazione della colpa e del delitto, visto che l'armonia risulta dalla lotta dei contrari, la morte nasce dalla vita, e fu necessario il peccato originale perchè Gesù potesse redimere l'umanità?

Quando il teismo tradizionale è svolto sino in fondo in modo coerente, si trasforma per necessità intrinseca nella teoria dialettica del male dell'idealismo assoluto: altrimenti, per salvare la libertà, occorre sacrificare la perfezione infinita e ritornare al dualismo, alla lotta tra il principio del bene e quello del male, tra Ormuz e Arimane. Ma se, come vuole la concezione dialettica del male, Dio è veramente infinito e nulla esclude da sé, anche il male, quale momento necessario dell'attuazione del disegno divino, ha una radice

in Dio. Ma da tal punto di vista sparisce ogni differenza di valori perchè tutto ció che è, appunto perchè è, deve essere.

Per il neo-hegeliano il male si riduce a ciò che non è voluto, cioè è una irrealtà, mentre il bene è ciò che si vuole, e quindi è l'unica realtà; ma il male etico può essere da noi riconosciuto come tale anche quando lo facciamo perchè possiamo essere incapaci di resistere all'impulso che ci trascina verso di esso. « Il male è l'eterno scoglio contro cui ha sempre urtato naufragando l'idea di coscienza assoluta, sia che si concepisca come un Dio trascendente o come uno spirito universale immanente nelle anime nostre (p. 157) ».

L'idealismo assoluto, partendo dal presupposto di un unico soggetto spirituale, é incapace di render conto della esistenza contemporanea dell'eroismo e della viltà, dello sforzo e della dedizione, che, dato il suo punto di vista, dovrebbero costituire un'unità sola, di modo che io sarei costretto a concepire le azioni altrui che condanno come momenti superati della mia vita e quelle che ammiro come forme più alte della mia stessa vita cui desidero giungere.

Per dare una soluzione al problema del male è necessario riconoscere la pluralità dei soggetti, che implica la loro limitazione reciproca: tale pluralità spiega sia il male e il dolore che la passività relativa in cui ci troviamo perchè, non essendo soli nel mondo, abbiamo di fronte alla nostra attività, quelle inumerevoli degli altri soggetti. La spontaneità che appartiene a ogni anima quale centro di attività, è ben diversa dalla libertà vera ch'è una conquista lenta e faticosa di spiriti che si svolgono. Se le azioni, pure essendo spontaneamente iniziate dal soggetto, vengono annullate da altre, manca un vero svolgimento spirituale e la spontaneità rimane un'inutile tela di Penelope: la fonte del male risiede nel conflitto disordinato dei voleri, mentre nel loro coordinamento progressivo è la sorgente della elevazione spirituale.

Però, l'accordo e l'armonia degli spiriti non risulta da un disegno prestabilito da Dio, come pretende l'ottimismo leibniziano, bensì dagli sforzi che essi fanno per giungere a scoprire sistemi sempre più complessi e più vasti di associazione che, eliminando le lotte, favoriscono lo svolgimento di tutti. L'individuo deve cercare la sua via da sè, senza soccorsi esterni di una provvidenza trascendente o immanente, conquistare effettivamente la vittoria, non giungere a un fine prestabilito e necessario che per la sua stessa necessità, toglierebbe ogni significato e valore allo sforzo individuale. Se, per la stessa volontà divina, fosse assicurata definitivamente la vittoria del bene sul male, non metterebbe conto di affaticarsi e di lottare, perchè la lotta ha un significato e la vita ha grandezza soltanto se vi è qualche rischio da affrontare. La fonte dell'evoluzione e dello svolgimento dell'universo deve riporsi non nella volontà divina ma in quella dell'uomo e degli altri esseri di cui è costituita la realtà (pp. 121-166).

La spontaneità delle azioni non deve negarsi nemmeno alla materia inorganica, che pare esserne il contrapposto per l'inerzia passiva e il rigido meccanismo che le vengono attribuiti: queste concezioni non sono in fondo che nostri schemi mentali e ricostruzioni astratte che velano la mobilità e la vita della realtà esteriore. È per la limitazione dei nostri sensi che vediamo immobilità e riposo ove regna un movimento incessante, che scorgiamo uniformità regolare ove la realtà è irregolare e complessa; del resto, anche la fisica tende a considerare l'equilibrio dei sistemi materiali e le costanze che vengono determinate con misure come fenomeni statistici, risultanti da

un mutuo compenso di azioni opposte, di urti di cui possiamo cogliere solo il risultato complessivo in una media misurabile. Ciò che ai nostri sensi e ai nostri istrumenti si manifesta come stabile e uniforme, è in sè una molteplicità di innumerevoli azioni spontanee le cui irregolarità spariscono nell'insieme. Si deve poi rilevare che le concezioni rigide del meccanismo stanno sempre più perdendo terreno di fronte a una concezione evolutiva della realtà materiale e delle sue leggi, che riconosce lo sviluppo e la trasformazione delle specie chimiche e il sorgere di nuove qualità nel mondo fisico non meno che in quello della coscienza. Il tentativo del meccanismo di ridurre tutto il mondo fisico alla spazialità e al movimento è fallito, perchè non tutte le energie sono meccaniche ed esse manifestano soltanto alcuni dei loro effetti nello spazio, proprio come in esso può rivelarsi la nostra volontà. Si deve poi distinguere lo spazio astratto dalla matematica, omogeneo e immutabile, dallo spazio reale e concreto, che non presenta mai lo stesso aspetto nè ha in sé due luoghi identici perchè ogni suo punto è una qualità irriducibile: inteso in tal modo, lo spazio non si oppone alla vita dell' anima: per contro, siccome l'oggetto non può esistere se non per le relazioni che ha con l' universo le quali sono pensabili soltanto nella forma della coesistenza, l'estensione concreta, come molteplicità quantativa, appare il campo delle azioni reciproche degli innumerevoli soggetti.

Ma come possono conciliarsi la attività finalistica della realtà spirituale e il meccanismo rigido della materia? Se, come si è affermato, gli oggetti naturali che noi cogliamo risultano da complessi di attività innumerevoli, può supporsi in essi una somma di tendenze, più o meno sorde, più o meno inconsapevoli, ma pur sempre analoghe a quelle che noi sperimentiamo: può ammettersi quindi che nella realtà fisica esistono tendenze di soggetti elementari non ancora coordinate per raggiungere uno scopo comune, attività che quindi entrano reciprocamente in conflitto.

La finalità intesa nel senso di convergenza a un risultato armonico esiste nei processi del mondo fisico; essa viene realizzandosi progressivamente nel corso dei secoli, per gli sforzi di anime elementari che aspirano a forme più alte di vita; ma lo stesso conflitto di cui ora si è parlato non esclude l' unità delle anime che costituiscono il mondo, perchè se non formassero un solo sistema, non sarebbe possibile la lotta.

Grazie allo sviluppo delle anime elementari si otterrà il passaggio dalla spontaneità alla libertà vera, e allora, grazie alla convergenza delle attività verso un solo scopo, sarà possibile la trasformazione degli aggregati accidentali in sistemi progressivamente più alti e complessi di organismi, in cui consiste la caratteristica degli esseri viventi in confronto col mondo inorganico (pp. 166-183).

L' evoluzione della vita, guardata spassionatamente, non appare come la realizzazione infallibile di un disegno ideale, ma una successione di sforzi non sempre coronati da successo, che danno gradatamente per risultato forme sempre più alte di coordinazione; e ancora l' armonia completa è tutt' altro che raggiunta.

Come l' evoluzione della vita si ottiene con tale processo di coordinamento di attività per il conseguimento di un fine comune per l'azione di una coscienza direttrice, cosí lo sviluppo delle attività spirituali richiede il consenso delle varie anime, perchè la personalità cosciente è una realtà essenzialmente

sociale, che vive solo grazie alla collaborazione di anime innumerevoli, e in cui non esiste pensiero, sentimento, volizione che non riveli l' impronta della vita sociale. Grazie alla divisione del lavoro, al socializzarsi delle cognizioni, all'azione dello stato, si eliminano i conflitti tra le attività individuali e se ne accresce la potenza; ma nello stesso modo che la coordinazione degli esseri viventi, risultante da una lunghissima serie di tentativi non sempre felici, e la loro esistenza presentano continuamente lotte e conflitti feroci, così il coordinamento delle attività nei sistemi sociali presenta aspetti simili e non ha raggiunto certo la sua forma più perfetta. È inutile pretendere di determinare in precedenza quali saranno le forme superiori di associazione che si formeranno tra gli stati, perchè la storia non si costruisce con astrazioni, ma risulta dalla composizione armonica degli interessi sociali, attraverso la lotta e la guerra; nessuno stato può considerarsi la forma ultima e definitiva dello sviluppo sociale, la espressione perfetta della organizzazione umana, da ciò la necessità che, per l'azione di quelle crisi storiche che sono le guerre e le rivoluzioni, sorgano nuove sintesi; ma quali queste possono essere nessuno può presagire, perchè la storia è il campo dell'imprevedibile. Una sola via si offre per giungere alla scoperta dell'ignoto, quella dell' azione e della lotta, donde nasceranno nuove armonie, nuovi fini ideali, nuovi valori. Gli ideali, i valori infatti, sono creazione umana degli spiriti che ricercano nuove armonie per una collaborazione sempre più intima di attività; e mentre costituiscono gli strumenti superiori della vita sociale, sono pure elementi costitutivi della nostra personalità, che solo in essa può svolgersi.

Questa necessaria correlazione dei valori spirituali con la collaborazione sociale vale non soltanto per quelli etici, ma ancora per tutti gli altri, scientifici ed estetici. La nostra conoscenza, dalle forme più umili a quelle più elevate, è tutto un tessuto sociale; gli oggetti delle nostre percezioni sono tipi costanti costruiti per rendere possibile un accordo con gli altri uomini, e a maggior ragione ciò può dirsi delle costruzioni concettuali e del linguaggio, che hanno appunto l'ufficio di permettere agli uomini singoli di collaborare allo stesso fine. L'esigenza stessa dell'identità è, anche più di una norma teorica, un imperativo pratico perchè senza di essa gli individui non potrebbero più comprendersi. La funzione armonizzatrice della conoscenza si rivela altresì nella collaborazione grazie alla quale gli uomini riescono a vincere e a dominare le forze della natura in cui invece prevale la lotta e la discordia; grazie alle regole della scienza gli uomini possono trasformare i meccanismi esterni in istrumenti della loro volontà.

Anche l'arte, pure esprimendo il sentimento, cioè l'aspetto più intimamente soggettivo della vita dello spirito, compie la stessa funzione di collaborazione sociale, inquanto nasce dal bisogno che proviamo di associare gli altri ai nostri dolori e alle nostre gioie; e quando il genio compie il miracolo, l'opera sua accomuna gli spiriti singoli in un palpito solo.

L'elevazione della realtà a forme sempre più alte e complete di armonia ha il fascino dell'inprevedibile, quel fascino che comunica all'esistenza il suo carattere di tragicità e la rende degna di essere vissuta, perchè i nostri sforzi hanno significato soltanto se da essi dipende il destino del mondo. Con un passaggio al limite, possiamo pensare Dio come il termine ultimo verso cui convergono tutti gli sforzi delle attività degli spiriti; quale anima dominatrice dell'universo che possiede nella completa conoscenza la perfetta li-

bertà; ma Dio può avere un significato per la nostra esistenza di lotta solamente se rimane un ideale, se non è trasformato in una realtà eterna e immutabile.

« Dio non è una realtà compiuta fuori dell'opera nostra, ma è il limite a cui tende il progressivo armonizzarsi delle attività spirituali. La vera religiosità non è nel mistico abbandono, bensì nell'energico sforzo dell'azione che crea, attraverso l'esperienza dei contrasti, le superiori armonie (p. 215). »

Nè si pensi che l'opera secolare della collaborazione sociale debba temere una rovina per l'azione cieca delle forze naturali. Essendo originaria ed eterna, la coscienza non può perire per una conflagrazione universale e ogni azione, vile o eroica, lascia nello spirito una traccia incancellabile, talchè a ogni rinascita l'anima risorgerà col potere di elevarsi sempre più se avrà lottato nobilmente. La nascita e la distruzione di un mondo é soltanto un episodio di un dramma che non avrà mai fine; del resto, non può escludersi l'ipotesi che in mondi a noi ignoti esistano forme più alte di attività spirituale, che soggetti più perfetti di noi raccolgano l'eredità della civiltà umana e la trasmettano al futuro.

Questo può ammettersi anche se la terra e gli uomini debbono perire; ma nulla esclude che l'uomo possa dominare la natura a tal punto da assicurare alla terra la persistenza e che l' umanità possa associare l'opera propria a quella di altre società che forse popolano i cieli. Siamo di fronte all'imprevedibile, ma dall'ignoto e dall'incompiuto soltanto il nostro volere ritrae la possibilità di vere conquiste. « Dai nostri sforzi la realtà attende la sua perfezione (pp. 194-217) »

* * *

Da questa analisi del lavoro dell' Aliotta (in cui è più facile cogliere le conclusioni dell'autore che l' acutezza e la vigoria della critica, che costituisce uno dei caratteri più significativi dell'opera, ma che qui doveva necessariamente sacrificarsi), si rileverà come le concezioni teistiche cui egli aveva finora aderito diventino l'oggetto di una discussione serrata e cedano il posto ad una intuizione pluralistica del reale che si accosta da una parte al monadismo leibniziano (da cui si allontana invece inquanto afferma la connessione intima di tutti i soggetti) e dall' altra alle teorie che ripongono il reale soltanto nell' esperienza. Si potrebbe forse notare che l'esposizione del pensiero dell'Aliotta avrebbe potuto essere talvolta più curata per non produrre i'impressione di una certa rapidità che è in contrasto col contenuto che invece appare seriamente meditato ed elaborato, e che certe transizioni di pensiero avrebbero guadagnato se fossero state esposte con maggiore ampiezza; ma in ogni caso si tratta di rilievi d'importanza secondaria, perchè il libro è veramente e seriamente l' espressione di una riflessione intensa e personale che ha per centro il problema del male, dalla cui interpretazione deriva appunto il nuovo atteggiamento di pensiero dell'Aliotta.

Già all'inizio di questa analisi ho detto quale sia il valore che, a mio parere, possiede il suo lavoro; ora mi rimangono da presentare le obbiezioni che la lettura mi suggerisce.

L'Aliotta sostiene che non si può trascendere l'esperienza concreta e che ogni nostra ricostruzione concettuale che mira a superarla si riduce necessariamente all'accentuazione di alcuni aspetti di essa a danno di tutti gli altri:

tale affermazione è giustissima a mio parere, ma non vedo come, accettandola sino alle ultime conseguenze, sarà possibile evitare il solipsismo che invece l'Aliotta chiama assurdo. È ben vero che egli insiste sul fatto che la conoscenza che abbiamo di noi stessi implica sempre distinzione da altri, che il processo dell'intelligenza contiene sempre un riferimento all'oggetto; ma ciò non permette di oltrepassare la sfera della soggettività, perchè tale distinzione e tale riferimento, in ultimo, si riducono ad atti del soggetto, a contenuti della sua stessa esperienza e a interpetazioni di essa. Se l'affermazione dell'oggettività di un contenuto mentale avesse valore decisivo, anche il sogno e l'allucinazione ci farebbero cogliere la realtà. Certamente, possiamo distinguere nell'esperienza totale un aspetto soggettivo da uno oggettivo; ma mentre è necessario (e ciò deve riconoscersi anche quando si ammettano le conclusioni più risolutamente oggettiviste), se non altro in certi casi, ridurre il secondo aspetto al primo, l'inverso non può farsi. Effettivamente, l'io è il presupposto necessario, la condizione imprescindibile di ogni atto di conoscenza: data questa tesi (cioè il *cogito* cartesiano e l'appercezione trascendentale Kantiana intesi nel loro senso più profondo), è illegittimo ogni tentativo di varcare la sfera della soggettività, in cui si esaurisce tutto il reale, visto che ogni sforzo che si faccia per questo scopo non è altro, in ultima analisi, che una nuova espressione di quella attività dell'io che si vorrebbe oltrepassare. La stessa affermazione di una realtà indipendente dal soggetto (la vecchia critica berkeleyana contro l'esistenza della materia vale contro ogni dottrina oggettivista) implica l'affermazione del soggetto stesso che contempla tale realtà; del resto, la stessa posizione di un essere non si riduce poi a un atto dell'io? E si noti che, per essere coerenti, occorre svolgere il solipsismo sino alle ultime conseguenze, negando la possibilità di oltrepassare il contenuto attuale dell'esperienza singola: non solo non ho il diritto di affermare l'esistenza reale di altri soggetti simili al mio (che sono, non meno degli oggetti cosidetti materiali, semplici contenuti della mia coscienza cui attribuisco. grazie ad una ricostruzione concettuale, un determinato significato); ma nemmeno quella di parlare di una realtà del passato, che, sotto l'analisi, si riduce a una proiezione mentale di elementi della mia esperienza attuale, interpetrata in un certo modo. Non soltanto quindi debbo dire che mi è impossibile trascendere l'esperienza; debbo aggiungere che non ho il diritto di varcare la *mia esperienza attuale*, perché ogni sforzo che faccio in questo senso appare poi l'interpretazione di alcuni dei suoi elementi: per quanto io tenti e mi sforzi non giungo ad uscire dalla cerchia del mio *io*, nella sua attualità.

Del resto, solo se si accoglie la concezione solipsitica si può sostenere con l'Aliotta che l'*apriori* deve intendersi come la trama, il ritmo stesso dell'esperienza, che le categorie mentali sono insieme oggettiva e soggettive: se, infatti, io ammetto fuori di me altre realtà, siano pure soggetti coscienti, non posso essere certo che alla struttura della mia menta *debba* necessariamente corrispondere quella dell'oggetto. Tale critica ha sempre valore contro ogni dottrina oggettivistica; e allora non rimane altra via di scampo fuorchè il postulare un'armonia prestabilita fra il soggetto e l'oggetto, la quale poi implica il concetto di un pensiero divino creatore di tale armonia; ma è lo stesso punto di partenza che non è legittimo, perchè nulla mi autorizza ad assumere un reale *extra mentem meam.* Per esattezza storica si può poi ri-

levare incidentalmente che nel Kant l'*a priori* non è inteso soltanto come ciò che deriva dall'attività mentale del soggetto, ma altresì (ed in ciò consiste il suo valore essenziale e profondo) come ciò che precede l'elemento empirico e a *posteriori* della conoscenza per il suo carattere di intelligibilità. La distinzione tra *a priori* e *a posteriori* è fondamentalmente non cronologica, ma logica, non di fatto, ma di diritto: per il Kant si tratta sopratutto di distinguere due aspetti effettivamente inscindibili della conoscenza secondo la loro dignità, cioè secondo il grado di razionalità che ciascuno di essi presenta al pensiero.

Qualche riserva si potrebbe fare anche circa l'interpretazione del concetto che offre l'Aliotta perchè la ricostruzione concettuale mira bensì ad interpretare l'esperienza, ma sostituendo il dato concreto con uno schema di rapporti mentali. Non si può dire che le leggi dell'acustica non tendono affatto « a sostituire ai suoni direttamente sperimentati una realtà più profonda e più vera, ma solo a rivelarci i rapporti che collegano quei fenomeni ad altri concepiti per analogia alle vibrazioni insensibili (p. 74) », poichè, dal punto di vista della interpretazione della fisica, la vera oggettività è rivelata soltanto da quelle leggi, mentre il dato sensibile non è altro che la parvenza soggettiva e relativa di essa, variabile e contingente.

Ma lasciando da parte queste osservazioni che riguardano punti di importanza secondaria, io penso che, fino a quando si rimane sul terreno strettamente teoretico, sia impossibile oltrepassare la cerchia del più rigido e intransigente solipsismo, che è imposto da una parte dal fatto che non posso uscire dal contenuto della mia esperienza attuale e dall'altra da ciò che la concezione solipsistica è l'unica che si accordi pienamente con quella esigenza fondamentale del conoscere che si esprime nel porre come presupposto di ogni atto di pensiero il soggetto conoscente: l'io pensante. Invece è necessario uscire dal solipsismo per esigenze etiche, poichè, per obbedire al comando fondamentale della coscienza morale, io non debbo concepire come semplici contenuti della mia esperienza gli altri individui umani, ma attribuire ad essi realtà autonoma e quindi dignità di *persona umana* che debbo rispettare. Abbiamo in ciò un contrasto radicale fra le esigenze del pensiero teoretico e quelle della coscienza etica che meriterebbe un'ampia discussione, che qui non è possibile nemmeno abbozzare: basta ricordare che dal punto di vista della seconda é necessario almeno ammettere una pluralità di soggetti coscienti; ciò che in sostanza richiede l'Aliotta.

Ma questa concezione permette di risolvere esaurientemente il problema del male? Per conto mio non ne sono convinto; mentre invece divido pienamente le critiche che l'Aliotta rivolge sia al teismo che all'idealismo assoluto che concordano con quelle da me indicate in un mio lavoretto precedentemente pubblicato. (1)

Per l'Aliotta, il male deriva essenzialmente dalla mancanza di coordinazione tra le attività dei soggetti e dal conflitto che sorge tra esse; il bene invece risulta dalla collaborazione armonica, dalla socializzazione, per dir così, di tali energie; ma non mi sembra che il problema del male si risolva con tale interpretazione sociologica, perché possono presentarsi casi (e sono forse tra i più significativi) in cui il male consiste essenzialmente nella vo-

(1) *Il problema del tempo e i suoi significati)* in Rivista di filosofia, IX (1917), p. 163).

lontà dell' individuo, incentrata in sè stessa, nella auto-degradazione, per esempio: e, per contro, il più alto ideale etico non è forse il conseguimento di una personalità perfetta? e non si imporrebbe esso forse con la stessa imperatività anche all' individuo che per una ipotesi irrealizzabile vivesse fuori di ogni rapporto sociale? Del resto, a me sembra che l'Aliotta accetti troppo facilmente la tesi, tanto cara alla scuola sociologica francese, che i supremi valori dello spirito, gli ideali abbiano natura essenzialmente sociale e derivino dai tentativi che si compiono dai soggetti coscienti per coordinare i loro sforzi. Il conoscere è soltanto un tessuto sociale? (p. 206) Che le esigenze della convivenza sociale esercitino un' azione sullo sviluppo della conoscenza, specialmente nelle sue prime fasi, in cui le necessità pratiche si fanno sentire con maggiore urgenza, può ammettersi; ma ciò non significa che nel suo sviluppo, il pensiero non possa purificarsi sempre più da tale mistione di elementi eterogenei e mirare a finalità completamente autonome: basterebbe citare l' esempio di certi rami delle matematiche (le geometrie non euclidee, mettiamo) di cui sarebbe ben difficile determinare la funzione sociale; la questione della origine sociale della ricerca scientifica non può confondersi con quella della sua natura essenziale. Nè, del resto, mi pare accettabile l' affermazione che l'esigenza logica dell'identità è in fondo anch' essa una norma di vita sociale (p. 204) derivante dalla necessità che gli uomini provano di comprendersi tra loro.

Cesserebbe l'individuo, isolato dalla società, di provare tale esigenza? Non può affermarsi invece che gli uomini possono conprendersi tra loro appunto perchè obbediscono alle stesse esigenze teoretiche fondamentali, che l'uomo riesce a costituire una società fondata sulla mutua comprensione degli individui appunto per la natura logica del suo spirito? Qualche cosa di simile può dirsi per i valori estetici: ammettiamo pure il bisogno che generalmente gli spiriti provano di comunicarsi i loro sentimenti e l'azione unificatrice dell'opera d'arte; ma guardiamoci dal credere che ciò significhi ridurre la vita estetica alla socialità, perchè spesso le più pure gioie che la bellezza procura sono quelle che l'anima gode nell'isolamento della solitudine, circondata solo dai suoi sogni e dai suoi fantasmi. E, nel momento divino della creazione, è proprio il bisogno della comunione sociale che agita l'artista e lo fa tremare nella rivelazione suprema della bellezza?

Ma pur lasciando queste osservazioni, non vedo come l'Aliotta, il quale giustamente riconosce che l'imprevedibilità del decorso della vita dello spirito comunica all' esistenza il suo valore tragico (p. 211), possa essere convinto che la direzione delle attività coscienti sia rivolta nel senso della elevazione e del bene; per accettare tale convinzione occorre o ricadere nella credenza della meta prestabilita in antecedenza o compiere un atto di fede cui un altro può essere contrapposto. E, di fronte al male e al dolore del mondo, il dubbio è, per lo meno, giustificato. Anche accettando la convinzione dell'Aliotta, di un' elevazione progressiva degli spiriti, non si vede la ragione di affermare che « ogni sforzo, ogni viltà, lascia nello spirito il suo incancellabile segno » e che « ad ogni nuova rinascita (l'anima) risorgerà col potere di più alte elevazioni (p. 215) » Anche ammettendo la tesi dell'eternitá delle anime (che francamente rimane priva di una vera giustificazione e, non essendo in alcun modo provata dall'esperienza, é nient'altro che un'ipotesi assai discutibile) mi pare che in ciò si avrà solamente una nuova forma data alla con-

cezione indiana della legge del *karma,* o meglio una pura esigenza ideale di giustizia, non una dimostrazione rigorosa.

Ma, pure accettando senza discussione tutte queste a ermazioni, l' aspetto più tragico del problema getterebbe la sua ombra sull' esistenza e sull'attività umana: i soggetti non periscono, e rinascendo, arricchiti delle passate esperienze, tendono a mete sempre più elevate. Che importa tutto ciò se manca la consapevolezza della identità delle diverse esistenze? Quando non c'é la coscienza della continuità della vita spirituale, non può più parlarsi della stessa anima: il soggetto che rinasce, non sapendo di avere giá percorso altri cicli di esistenza, è realmente un altro da quelli precedenti: e così, il problema della morte getta la sua fosca ombra sulla vita e la rende vuota di significato, perché, si dica ciò che si vuole, lo spirito prova invincibilmente l' esigenza di rendersi conto, quale persona, del senso e del fine della vita. Il pensare ad una elevazione progressiva dell'umanità, anche alla mia rinascita, anche più alta è cosa che mi lascia indifferente, se debbo poi ammettere che *io*, nella mia personalitá attuale, non avrò coscienza del risultato ottenuto. E allora, per chi ha conservato senso il dramma dell' esistenza? Non per gli attori, che pur rimanendo gli stessi materialmente (se così può parlarsi quando si tratta di spiriti) mutano d'atto in atto, di scena, in scena, perchè in essi svanisce il ricordo del passato; non per un autore che non c'è: e allora? Io temo fortemente che l'ultima conclusione sia proprio di coloro che negano un senso all'esistenza: e si noti che tale forma di pessimismo è ben piú profonda di di quella schopenhaueriana, per la quale la vita non vale la pena di essere vissuta, perchè é continua sofferenza. Se almeno al sofferenza avesse un significato! Ma tale significato non si afferra; e allora lo spirito prova un senso invincibilmente desolato di amarezza e di sconforto, di vuoto e di vano, davanti alla visione di questa lotta infinita compiuta da chi combatte, soffre e muore senza saperne il perché!...

Adolfo Levi